

中国文学人类学原创书系

# 当代中国的口承神话

杨利慧 张 霞 徐 芳 李红武 全云丽◎著



陕西师范大学出版总社

  
中国文学人类学原创书系  


# 当代中国的口承神话

杨利慧 张 霞 徐 芳 李红武 仝云丽◎著

陕 西 师 范 大 学 出 版 总 社

图书代号: SK18N0144

图书在版编目(CIP)数据

当代中国的口承神话/杨利慧等著. — 西安: 陕西师范大学出版总社有限公司, 2018.3

(中国文学人类学原创书系)

ISBN 978-7-5613-9797-8

I. ①当… II. ①杨… III. ①神话—研究—中国  
IV. ①B932.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2018)第031850号

当代中国的口承神话

DANGDAI ZHONGGUO DE KOUCHENG SHENHUA

杨利慧等 著

---

|      |                                       |
|------|---------------------------------------|
| 责任编辑 | 雷亚妮                                   |
| 责任校对 | 邓 微                                   |
| 装帧设计 | 田东风                                   |
| 出版发行 | 陕西师范大学出版总社<br>(西安市长安南路199号 邮编 710062) |
| 网 址  | www.snupg.com                         |
| 印 刷  | 西安市建明工贸有限责任公司                         |
| 开 本  | 720mm×1020mm 1/16                     |
| 印 张  | 22.5                                  |
| 插 页  | 2                                     |
| 字 数  | 366千                                  |
| 版 次  | 2018年3月第1版                            |
| 印 次  | 2018年3月第1次印刷                          |
| 书 号  | ISBN 978-7-5613-9797-8                |
| 定 价  | 96.00元                                |

---

读者购书、书店添货或发现印刷装订问题, 请与本公司营销部联系、调换。

电话: (029) 85307864 85303635 传真: (029) 85251046

# 总 序

2018年，正值中国改革开放40周年纪念之际，陕西师范大学出版总社推出“中国文学人类学原创书系”，对改革开放的时代大潮在人文学界催生的这个新兴学科，给出一个较全面的回顾与总结，以便继往开来，积极拓展人文学科的教学与研究新局面，可谓恰逢其时。

50后这代人的青春岁月，激荡在汹涌澎湃的“文革”浪潮之中。“文革”后的改革开放，相当于天赐给这一代知识人第二次青春。1977年恢复高考，我们在1978年春天步入大学校园，那种只争朝夕、如饥似渴的求学景象，至今仍历历在目。改革开放带来“科学的春天”，也第一次带来人文科学方面的世界景观。正如改革的基本方向是向发达国家学习市场经济模式一样，人文学者们也投入全副精力，虚心学习借鉴国际上先进的理论与研究方法。“神话—原型批评”就是当时的新方法讨论热潮中，最早进入我们视野的一个理论流派。1986年我编成译文集《神话—原型批评》时，先将长序刊发在《陕西师范大学学报》上，文中介绍原型理论的宗师弗莱的观点时讲道：

物理学和天文学形成于文艺复兴时期，化学形成于18世纪，生物学形成于19世纪，而社会科学则形成于20世纪。系统的文学批评学知识到了今天才得以发展。……正像自然科学体系的建立有赖于把握自然界本身的规律。一部文学作品，它所体现的规律性因素不是作家个人天才创造发明的，而是在文学的历史发展中，在文化传统中所形成的，这种规律性的因素就是原型。

从文学史的考察中可以看到，文学作为一个有机整体，植根于

原始文化，最初的文学模式必然要追溯到远古的宗教仪式、神话和民间传说中去。“这样说来，探求原型实际上就是一种文学上的人类学”。

当时无论如何也不曾想到，这样一段话，居然能够准确地预示这一批学人后来几十年学术探索的方向。“文学人类学”这个名称，也就由此在汉语学术界里发端。10年之后的1996年，在长春召开的中国比较文学学会第五届学术年会上，中国文学人类学研究会宣告成立（首任会长为萧兵先生），如今简称“文学人类学研究会”。从研究文学的神话原型，到探索华夏文明的思想、信仰和想象的原型，这一派学者如今正式提出的大小传统理论和文化文本符号编码理论，可以说早已全面超越了当年所借鉴学习的原型批评理论，走出文学本位的限制，走向融通文史哲、宗教、艺术、心理学的广阔领域。

从1986到2018，整整32年过去了，我们也经历了自己人生从而立到花甲的过程。如今我们要解读的是5000多年前的先于华夏文明国家的“文化文本”，阐发的是河南灵宝西坡仰韶文化大墓的神话学内涵。这是当年完全没有预料到的。是问题意识，先把我们引入文化人类学的宽广领域，再度引入中国考古学的全新知识世界，这样的跨越幅度，的确是当初摸索文学人类学研究范式时所始料未及的。

从原型批评倡导的文学有机整体论，拓展到文化符号的有机整体论、史前与文明贯通的文化文本论，这就是我们努力探索近40年的基本方向。自从西周青铜器上出现“中国”这个词语，至今不过3000年时间。2018年2月4日，我第二次给国家图书馆“文津讲坛”开设讲座，题目是“九千年玉文化传承”。今日的学者能够在9000年延续不断的文化大背景中研究“中国”和“中国文学”，这就是从先于文字的文化大传统，重新审视文字书写小传统的一套完整思路。相信这样一种前无古人的理论思路和研究范式，是本土学者对西方原型批评方法的全面超越和深化，这将会引向未来的知识更新格局。

本丛书要展示这40年的探索历程，以萧兵先生为首的这一批兴趣广泛的学人是如何一路走来，并逐渐成长壮大的。本丛书将给这个新兴学科留下它

及时的也最有说服力的存照。希望后来者能够继往开来，特别注重不断发展和完善中国版的文化理论和文学理论，包括作为文史研究当代新方法论的三重证据法和四重证据法。

是为丛书总序。

叶舒宪

2018年2月7日于北京太阳宫

# 神话信仰－叙事是人的本原的存在（代序）

吕 微

—

在“神话研究”这个总的题目下，我与杨利慧有许多一致的立场和观点。比如我那本《神话何为》的副标题是“神圣叙事的传承与阐释”<sup>①</sup>；而杨利慧的这本新著，探讨的核心问题是：“现代口承神话的传承与变迁”。因此，无论传承意味着变迁，抑或阐释本身就是传承，至少，“传承”是我们共同选定的神话研究的关键词。当然，我们之间在神话观念上的差异也因长期的共事而彼此了然于心。我一贯坚持（经过重新阐释的）现代神话学的经典性表述：神话就是真实性、神圣性的信仰叙事；<sup>②</sup>而杨利慧则有《神话一定是“神圣的叙事”吗？》一文对此提出质疑和反思。<sup>③</sup>尽管我们之间的观点有一定的差异，我仍然要承认，杨利慧言有所据。而且在经过了长时间的思考之后，我发现，我们之间的差异并没有我最初想象得那么大，而只是因为我们思考、认知神话的不同维度（现象的经验实证维度和人的本原性存在的纯粹思想维度）而已，甚至，这些差异也是能够相互促进、相互补充的，却并不构成实质上的对立。

摆在读者面前的这本《现代口承神话的民族志研究——以四个汉族社区为个案》是杨利慧主持的一项研究课题的最新成果。十年磨砺，铁杵成针（真），而在本书即将付梓之际，杨利慧希望我能够为她（和她的学生共同完成）的这本新著写一篇序言。我想，明知我们之间的不同观点而仍然坚持于此，那么，杨

---

① 吕微：《神话何为——神圣叙事的传承与阐释》，社会科学文献出版社 2001 年版。

② 祁连休、程蔷、吕微：《中国民间文学史·导论》，河北教育出版社 2008 年版。

③ 杨利慧：《神话一定是“神圣的叙事”吗？——对神话界定的反思》，载《民族文学研究》2006 年第 3 期。

利慧希望于我的一定不是单纯的赞美——尽管这样的赞美是必不可少也理所应当的，因为面对这样一本认真之作，首先就由不得你不心生敬意——更是中肯的学术回应，包括从不同的学术立场对同一个学术问题的相互辩难。

我之所以答应为眼前的这本新著撰写序言，还有一个难以推辞的理由，就是我曾经参加过本书的几名作者——杨利慧指导的北京师范大学民俗学专业的硕士研究生——当年的论文答辩会。从 2000 年到 2006 年，在攻读硕士学位期间，张霞、徐芳、李红武、仝云丽追随他们的导师，跟踪神话现象的现代传承，所到之处有：重庆、山西、陕西与河南。其间的甘苦，凡从事学术研究（尤其是田野研究）这个行当的人都能悉心领会，此处不必多言。然而，正如杨利慧对我说过的，对他们这个学术团队十年来的努力与追求的前前后后，没有人比我更了解了。所以，我的确应该把我在第一时间的感想笔录下来，为本书的读者提供一个或可参考的阅读视角。

## 二

我已经说了，摆在我们面前的是一本认真之作，我之所以用“认真”二字说之，意思是：除了写作的态度，本书的作者还对神话学的一个学术方向（或学术领域），给出了自己深入的思考（没有认真的态度也是做不到的）。而这个学术方向的重要性，至今还没有得到世界各国的神话学者的普遍认同。退一步说，即便这个学术方向已经得到神话学者的普遍认同，该学术方向在理论上的合理性与合法性也还没有得到充分的论证。这个学术方向就是杨利慧在本书的书名中所揭示的：现代口承神话。

在“现代口承神话”这个命题当中，“神话”当然是主词。所谓“主词”，按照亚里士多德的说法，“乃是其他一切东西的基础，而其他一切东西或者是被用来述说它们，或者是存在于它们里面”<sup>①</sup>。与“神话”相比，“现代”和“口承”这两个词语，显然属于亚里士多德所说的，被用来述说主词（这里就是“神话”），并存在于主词（“神话”）里面的东西，我们可以暂时称之为“副词”。

但是，“现代”和“口承”这两个表面上看起来是副词的定语，实际上并不仅仅是副词，因为这两个词语特别是其中的“现代”二字（我们暂时搁置对“口承”的词性解读），从相反的方向关联着神话学自诞生以来的一个基本判断：神

---

<sup>①</sup> 亚里士多德：《范畴篇》，方春书译，商务印书馆 1959 年新 1 版，第 13 页。

话是以人的原始思维或原始心理为基础的信仰－叙事的行为现象。<sup>①</sup>于是，当杨利慧强调神话的现代存在时，她已在试图用“现代”这个词语参与对神话学的经典判断的修正。所以我说，“现代”这个词语在杨利慧的命题当中，已不仅仅是一个作为副词的定语，“现代”这个副词、定语实际上是与“神话”并列的主词，是“现代神话”这个合成的主词其中的一个须臾不可分离的成分。

然而，“现代神话”这个命题仍然可以包含多种可能的规定，至少包括：其一，神话作为传统的信仰－叙事行为现象，经过功能的转换（仍然作为现象）而存在于人们的现代生活语境当中；其二，神话信仰－叙事是人的本原的存在形式或实践方式，不受历史时间、社会－文化空间形式的生活语境的条件限定，但构成了任何时代的生活语境下神话现象的先天基础，而“现代神话”正是作为人的本原性存在的神话在特定时代的生活语境中的显象。以此，“现代神话”（以及任何时代的神话）就可以在两种不同的思路中得到阐释；但是，无论我们从哪条道路接近神话，或者是作为人的存在现象的神话，或者是作为人的本原的存在形式或实践方式的神话，“现代神话”的命题都已经参与了神话学的基本问题（神话是什么）和神话概念的经典定义（什么是神话）的重新思考。

“现代神话”的命题，是我和杨利慧之间的公约数，我们都拒绝诸如“现代社会中的神话现象是已经丧失了社会－文化功能的历史遗物”的说法，而是坚持神话现象在现代人、当代人中间的多种功能性存在（尽管不一定是信仰的功能性存在），进而坚持神话学可以成为一门现代学、当代学的立场，<sup>②</sup>即希望神话学能够成为一门于人的历时（现时）性的存在现象，甚至共时性的存在方式有所言说的学科，而不仅仅是“发思古之幽情”的学问。“现代神话”的命题体现了中国神话学者对人的存在的现实关怀乃至终极关怀。而我们眼前的这本《现代口承神话的民族志研究》为表达中国神话学者的对于人的存在的深切关心，做

---

① 将“原始”（甚至“野性”）与人的“思维”、“心理”或者直接与“神话”联结起来的例证比比皆是，仅从两位法国人的书名《原始思维》《野性的思维》就可见一斑，马林诺夫斯基的名著《原始心理与神话》同样如此。参见列维－布留尔：《原始思维》（*La Mentalité primitive*, 1923），丁由译，商务印书馆1981年版；列维－斯特劳斯：《野性的思维》（*La Pensée sauvage*, 1962），李幼蒸译，商务印书馆1987年版；马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，参见下编“原始心理与神话”（*Myth in Primitive Psychology*, 1926），李安宅译，中国民间文艺出版社1986年版，以下凡引此著，仅注书名和页码。

② 作为晚年钟敬文的学生，杨利慧显然继承了钟敬文关于民俗学是现代学、当代学的思考；而我本人也通过高丙中《民俗文化民俗生活》（中国社会科学出版社1994年版）一书受到钟敬文先生的思想启发。

出了自己的贡献。正如杨利慧在《总论》中所言，本书探讨了一些以往的神话研究很少关注的问题，这些问题是：

在当代中国，神话是怎样在一个个特定的社区中生存的？它们扮演着何种角色、担负着何种功能？是哪些人依然在讲述神话？那些保有和传承着神话传统的人们是如何看待和理解神话的？讲述神话对于他们的生活具有什么意义？神话如何在具体的讲述情境中发生变化？这种变化与讲述人的经历、记忆、喜好以及听众之间的关系是什么？中国现代社会的巨大变迁给神话的传承造成了怎样的影响？神话在社区文化的复兴与重建过程中扮演着哪些角色？……我希望通过对这些基本事实的考察和初步的理论分析，进一步打破神话研究领域存在的时间区隔，深化对现代口承神话的研究，充实中国神话研究的薄弱环节，填补其中的空白，并对世界神话学作出新的贡献，同时，也使中国神话研究摆脱总是“向后看”，与“古老”、“遥远”、“逝去的传统”相联结的羁绊，转而关注当下的社会和文化生活，并从神话学的独特视角，积极参与到与当代更多学科的对话当中。<sup>①</sup>

### 三

除了“现代神话”的命题，《现代口承神话的民族志研究》全书还建立在一个对“神话”概念的内涵和外延的基本限定的基础上，即“神话”——就其叙事内容而言——与“起源故事”大致上是同义词。在“总论”伊始，杨利慧就指出：

在大多数研究者看来，作为人类口头艺术（spoken art）的诸文类之一，神话通常具有这样的一些特点：它是有关神祇、始祖、文化英雄或神圣动物及其活动的叙事（narrative），通过叙述一个或者一系列有关创造时刻（the moment of creation）以及这一时刻之前的故事，神话解释着宇宙、人类（包括神祇与特定族

---

① 如果“民俗学主义”意味着“某种民俗文化事象脱离其原来的生存空间，以新的功能，为新的目的而施行”（岳永逸：《灵验·磕头·传说——民众信仰的阴面与阳面》，三联书店 2010 年版，第 88 页），那么，杨利慧对“现代口承神话”的研究与世界民俗学自上世纪 60 年代兴起的“民俗学主义”（folklorism）思潮有逻辑上的内在联系。关于“民俗学主义”思潮，参见西村真志叶、岳永逸《民俗学主义的兴起、普及以及影响》，载《民间文化论坛》2004 年第 6 期。但是，就中国民俗学理论的具体发展历程而言，与“民俗学主义”在逻辑上同步的学术思潮应始于 1994 年高丙中《民俗文化与民俗生活》（中国社会科学出版社 1994 年版）的出版。高丙中通过引进胡塞尔“生活世界”的命题，主张民俗学应当关注民俗模式（文化）在日常语境（生活）中被使用的现场意义。参见吕微《民俗学的笛卡尔沉思——高丙中〈民俗文化与民俗生活〉申论》，载《民俗研究》2010 年第 1 期。

群)和文化的最初起源,以及现时世间秩序的最初奠定。

而在此之前(2006年)的《神话一定是“神圣的叙事”吗?——对神话界定的反思》一文中,杨利慧更是提出了一个“最低限度”的“神话”概念的定义标准:

对于一般的读者和研究者来说,汤普森在1955年提出的关于神话的“最低限度的定义”也许是实用的:“神话所涉及的是神及其活动,是创世以及宇宙和世界的普遍属性。”这样一个定义是比较宽泛的:它没有纠缠于神圣与否的问题,从而给探索……(各种)社会文化中的神话提供了广袤的空间;它也没有刻意区别神话的韵文和散文形式,从而为超越这一狭隘的形式上的界限、建立更加广阔的学术视野提供了可能性。但是,它又是有限定的,因而从某种程度上说,它又是狭义的——与我国著名神话学家袁珂先生提出的“广义神话”相比,它把神话的范畴限定在了“神及其活动,是创世以及宇宙和世界的普遍属性”,而这显然是自古至今大部分神话研究者所集中关注的对象。<sup>①</sup>

与数年前相比,在这本新著中,杨利慧对汤普森“最低限度的神话定义”已经有所修正,即神话并非如汤普森所言,只是讲述了诸神的创造活动。在起源故事中,创造者包括了“神祇、始祖、文化英雄或神圣动物”。在我看来,杨利慧的这一修正(尽管经典的神话学家对此并非没有认识<sup>②</sup>)在多数学者仍然坚持神话是关于“神的故事”的当下语境中,有着重要的学术含量。

长时间里,我一直怀疑:神话是否就等同于单纯文本—内容视角下的“起源故事”?我的怀疑建立在对神话学的纯粹文本研究或单纯内容研究的不信任的基础上(这也是我与杨利慧之间的公约数)。<sup>③</sup>我个人深受马林诺夫斯基关于“神话是原始人类共同体的社会和文化‘宪章’(charter)”<sup>④</sup>的观念影响,我

① 杨利慧:《神话一定是“神圣的叙事”吗?——对神话界定的反思》,载《民族文学研究》2006年第3期。

② “这(神话)故事本身并非像人们可能设想的那样,涉及天神和英雄的行为,而只是叙述部落的历史和它漂泊的情况,以及它逐步从野蛮状态上升到较佳生活条件。……但是他们怀着宗教的敬畏来看待那一段神秘的或称为阿尔哲令伽的时期。”博尔尼:《民俗学手册》,程德祺等译,上海文艺出版社1995年版,第213页。

③ 在《神话何为——神圣叙事的传承与阐释》中,我反复强调神话作为“权力话语”和“意识形态”的叙事—信仰功能,如第二章“鲧、禹神话:口头传统与权力话语”,第三章“息壤:农业文化的意识形态符号”,社会科学文献出版社2001年版。

④ 语出马林诺夫斯基《原始心理与神话》。“宪章”,马林诺夫斯基英文原著使用的是charter一词(Malinowski, Myth in Primitive Psychology, Psyche Miniatures General Series, London, 1926),我认为也可以用一个汉语古典词汇“洪范”(“大法”之义)来翻译,详见下文。

认为，在马林诺夫斯基之后，任何神话学家都不再可能回避、绕开宪章功能这一神话现象的本质规定性。但是，如果宪章功能是神话现象的本质规定性，进而，如果一则叙事不再能够发挥宪章功能，那么对于该叙事，我们能否还称之为“神话”呢？

而在马林诺夫斯基之前，正是由于神话学家们只是关注了神话叙事文本的题材内容，并视之为神话的本质，而没有特别强调神话信仰功能的体裁形式（不是文体形式），才仅仅发展了关于神话题材内容的文学—文字象征解读（以缪勒为代表）和历史背景解读（以泰勒为代表）的单一方法论，而最终与神话现象的“形式本质”失之交臂，如果一个事物的本质的确（如亚里士多德所言）是由该事物的形式所决定的。<sup>①</sup>而马林诺夫斯基的伟大贡献，正是通过对特定生活语境下神话叙事的信仰功能形式的现象直观，直接达成了对神话的“形式本质”而不是“质料（内容）本质”的实证认识。在马林诺夫斯基之后，任何置神话叙事的信仰功能的“形式本质”于不顾的做法，都是神话研究在理论上的倒退。而在中国神话学学术史上，这样的“倒退”不乏例证。

## 四

当中国神话学家于20世纪初从西方神话学家手中接过“神话”——“神的故事”——这一学术理念，并且应用于本土神话的研究时，神话学家们（包括中国学者和研究中国文化的西方学者）立刻就发现了符合“神的叙说”（鲁迅）的内容标准的所谓“中国神话”，尽管按照“神的故事”的内容标准，中国神话（主要是指中国古代汉语神话）被认为是零散的、不成系统的。直到二三十年代，鲁迅写作《中国小说史略》，给出了汉语学界关于“神话”的经典定义（“以神格为中心的叙说和信仰”），<sup>②</sup>上述情况也没有根本的改变。那时，马林诺夫斯基

---

① 亚里士多德已经阐明：事物的形式，而不是该事物的质料（内容），决定了该事物的本质。比如一张桌子或一把椅子的质料，无论是木料、石料还是铁料，都无关乎桌子和椅子的本质，是桌子和椅子的形式（样式）规定性决定了桌子之为桌子、椅子之为椅子的各自本质。参见罗素《西方哲学史》上册，何兆武、李约瑟译，商务印书馆1963年版，第215—217页。

② “昔者初民，见天地万物，变异不常，其诸现象，又出于人力所能之上，则自造众说以解释之：凡所解释，今谓之神话。神话大抵以一‘神格’为中枢，又推演为叙说，而于所叙说之神，之事，又从而信仰敬畏之……故神话不特为宗教之萌芽，美术所由起，且实为文章之渊源。……迨神话演进，则为中枢者渐近于人性，凡所叙述，今谓之传说。”鲁迅：《中国小说史略》，载《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社1957年版，第11—12页。关于《中国小说史略》的写作和出版年代，参见“第8卷说明”，载《鲁迅全集》第8卷第1页。

关于神话叙事在特定生活语境下的信仰功能形式的“实地（田野）研究”（1914—1918年）已经完成（只是尚不为人所知）；但是，即便后来马林诺夫斯基的神话思想被输入到中国学界，在长时间里，中国神话学者中也少有试图根据信仰功能的形式标准以认识神话本质的学术冲动。<sup>①</sup>

正是由于很少顾及马林诺夫斯基所提出的神话叙事在特定生活语境下的信仰功能的形式标准，而仅仅根据神话叙事单纯文本的内容标准，像“精卫填海”这样的民间幻想故事总被学者列入“中国神话”的范围。但是，如果我们站在马林诺夫斯基的立场上，我们就有充分的理由反问：“精卫填海”的故事在中国历史上可曾发挥过些许社会、文化的宪章功能？如果答案是否定的，那么仅仅因为这个故事讲述了“精卫”鸟“其名自叫”的起因，<sup>②</sup>就视之为神话，那么神话与一般的幻想性民间故事又有什么区别呢（尽管我一直认为，“精卫填海”是我读过的最凄美的古典故事之一；亦如袁珂所言，“它永远感动着人们的心弦”<sup>③</sup>）？

但是，如果我们坚持马林诺夫斯基的神话信仰的宪章功能的形式标准，把“精卫填海”这样的幻想故事都排除在了神话的范围之外，中国文化是否就将与神话彻底绝缘了呢？恰恰相反，按照马林诺夫斯基的标准，在中国古代汉语文化中，神话不仅存在，而且是以非零散的、成系统的方式存在的，这就是以顾颉刚为首的古史辨学派所力主的“三皇五帝”的古史传说。古史传说因讲述了“天赐大法（“洪范”－charter）”的系列故事，<sup>④</sup>从而以其叙事－信仰的功能形式造就了最典型的本土神话形态。在中国古代汉语文化中，古史传说乃至纯正的“信史”都发挥了类似“大宪章”（the Great Charter）<sup>⑤</sup>的信仰功能。以此，当顾颉刚把古史传说说成是“假古史”和“真神话”的时候，顾氏可谓一语中的，乃

---

① 当然也有少数学者关注神话的宪章功能，如美籍华裔考古学家张光直《商周神话之分类》（《中央研究院民族学研究所集刊》第14期，1962年）提出了“挑选神话材料的（特征）标准”，其中第三个标准就是作为“日常生活社会行动仪式行为的基础”的“神话的宪章”功能。张光直写道：“神话的功能在供给典章与氏族团体存在的理由。”张光直：《中国青铜时代》，三联书店1983年版，第254—255、299、309页。中国大陆神话学家中叶舒宪较早使用charter概念研究中国神话，参见叶舒宪《中国神话哲学》，中国社会科学出版社1992年版，第214页。

② 《山海经·北次三经》。

③ 袁珂：《中国古代神话》，中华书局1960年新1版，第73页。

④ 《尚书·洪范》：“鲧则殛死，禹则嗣兴，天乃锡禹洪范九畴。”“洪”者，“大”也；“范”者，“法”也；“九畴”，九种。用现代汉语转述就是：“鲧被流放死了，禹就继承兴起。天帝就把九种大法赐给了他，治国的常理因此定了下来。”江灏等译注《今古文尚书全译》，贵州人民出版社1990年版，第233—234页。

⑤ charter 源自古英语 charta，比如 the Magna Charta，即 the Great Charter（大宪章）。

至“‘古史是神话’这一命题在今天已经是不成其为问题的了。”<sup>①</sup>

于是，我们现在也就可以了然杨利慧修正“起源故事”中“创造者”的“身份构成”的学术意义了。将创造者从单一的“神”，扩展为“神祇、始祖、文化英雄或神圣动物”，就为从信仰功能的纯粹形式立场定义“神话”拆除了经典的、仅仅根据叙事内容定义“神话”的最后壁垒，其理论后果必然是：只要符合“大宪章”这一信仰功能的形式标准，任何叙事（无论起源故事中的创造者是谁）都可以被纳入到“神话”概念的指涉范围。

但是，我们看到，杨利慧的修正却并非为“神话”概念的纯粹形式的定义标准拆除因特定内容而被限定的观念壁垒，而是要质疑仅仅根据信仰功能的形式标准定义“神话”概念这种做法本身。当然，这种做法是要冒回到马林诺夫斯基之前的理论风险的，但杨利慧考虑的是，面对已发生了功能转换的神话现象，如若不考虑除信仰之外的其他功能，而是按照马林诺夫斯基当初的设想一味走下去，神话学者将从根本上丧失对“现代神话”的合理、合法的发言权。

## 五

从叙事文本内容和信仰功能形式的不同角度，规定神话本质的矛盾表述（起源故事不一定具有神圣信仰的宪章功能，而能够发挥神圣信仰的宪章功能的叙事文本却不一定就是起源故事），并非“神话”概念进入中国语境之后才发生的事情，对于西方文化来说，事情同样如此。马林诺夫斯基以后，用“信仰”、“宪章”、“功能”等形式标准而不是内容标准检验古代希腊神话，“荷马《伊利亚特》《奥德赛》与赫西俄德《神谱》是否属于神话”同样也是问题。于是，才有古典学家如韦尔南、纳吉诸贤，或者用“王权神话”的概念解读希腊神话的功能性质，<sup>②</sup>或者用民族志的方法说明荷马史诗的原初语境，<sup>③</sup>以便让希腊神话符合功能论人类学的“形式本质”的定义标准（韦尔南和纳吉都承认用叙事的信仰功能的形式标准规定神话的本质在理论上是合理且合法的）。

但是，对于古典学家的努力前景，人类学家并不感到乐观，因为，由于“时过境迁（语境变迁）”，一则传统的起源故事完全可能且现实地丧失其“原初时

① 张光直：《中国青铜时代》，三联书店 1983 年版，第 251 页。

② 韦尔南：《希腊思想的起源》，秦海鹰译，三联书店 1996 年版，第 90 页。

③ 纳吉：《荷马诸问题》，巴莫曲布嫫译，广西师范大学出版社 2008 年版，第 162—163 页。

空语境”<sup>①</sup>下的信仰功能形式，而仅仅以起源故事的叙事内容的文本形态而残存下来。而这样一来，也许，我们也就永远无法判断该起源故事在曾经的语境中是否发挥过什么宪章功能。于是，站在马林诺夫斯基的田野立场看，一些古典叙事是否属于神话，实在是一个永远也无法破解的谜团。正如人类学家利奇所言：“对那些从原初时空语境中分离出来的书面文本是否能够作出民族志理解的可能性，我们确实十分怀疑。”<sup>②</sup>

对于马林诺夫斯基来说，神话作为能够发挥宪章功能的信仰叙事，是只能在特定的生活语境中被直观到的社会、文化现象，一旦丧失了能够直观到叙事的信仰—宪章功能的现实、具体的生活语境，那么，对于古典叙事是否属于神话的问题，也就只能继续沿用进化论人类学的假说，视之为丧失了信仰—宪章功能的“神话遗物”，如果我们必须将这些古典叙事视为神话的话。马林诺夫斯基的本意是为了说明“神话遗物”在原初生活语境中的信仰宪章功能，但他却用自己“对当代的原始神话”的直观经验，从信仰功能的纯粹形式角度，将“神话遗物”的进化论假说以反证的方式固着下来，<sup>③</sup>而这是马林诺夫斯基本人没有预料到的事情。

这就是说，无论西方的古典叙事，还是非西方的古典叙事，当我们运用马林诺夫斯基的“信仰”、“宪章”、“功能”等“形式”概念加以规定，却并不悬置“神话”概念的经典内容标准时，就会陷入“叙事的文本内容与信仰的功能形式何为神话本质”的表述张力甚至表述矛盾。<sup>④</sup>也就是说，当我们经验地使用“神话”这一源于西方的知性概念来认识本土的神话现象的时候，文化壁垒其实并非障碍；真正造成认识障碍的原因——借用康德的话说——是我们将人的本原的存在（实践）“硬性”地规定和认知为受社会、文化、历史条件制约的人的存在现象，由此造成了用人的本原存在的实践原理说明人的存在现象的（内容和形

---

① “原初语境”是人类学家利奇（1982年）特别强调的，参见纳吉《荷马诸问题》，巴莫曲布嫫译，广西师范大学出版社2008年版，第159—160页。

② 转引自纳吉《荷马诸问题》，巴莫曲布嫫译，广西师范大学出版社2008年版，第159页。

③ “至少从神话的产生来说，被认为是远古时代确曾存在和发生过的。对神圣存在的虔诚和信仰，使神话具有了神圣的性质，往往与世俗的生活范畴分开，而与人们的宗教紧密相连，甚至成为宗教信仰的有机组成部分。”杨利慧：《女娲的神话和信仰》，中国社会科学出版社1997年版，第121页。

④ 当然，这是一种理论上的设想，在现实的学术研究中，一般来说神话学家们并不区分神话定义的质料标准和形式标准，比如张光直提出的“选择神话材料”的三个标准，其中，第一、第二两个标准涉及神话叙事的质料（内容），第三个标准涉及神话叙事的信仰功能形式，而这三个标准在张光直那里并行不悖，他并不为此而感到有什么矛盾。张光直：《中国青铜时代》，三联书店1983年版，第254—255页。

式同为“本质”的)“二律背反”。<sup>①</sup>

神话的信仰－叙事(或叙事－信仰)原本就是人的本原性存在的实践行为,而在人的本原性存在的实践行为——这里指的就是神话的信仰－叙事行为——中,神话信仰－叙事的内容和形式是无以(也无需)区分的:神话叙事的内容就是其信仰的形式,而其信仰的形式也就是其叙事的内容。然而,一旦我们将人的本原性存在的实践行为认知为人的存在现象的内容与形式——这里就是神话的叙事内容和信仰的形式——并且同时视二者为神话现象的本质的时候,表述的悖论(“二律背反”)就会发生。因此,并非如我们以往所误解的那样:发生于西方的经验语境的理论概念不适用于认识非西方时空语境的社会、文化、历史现象;而是说,用来说明人的本原性存在(实践)的知性(理论)概念不适用于说明人的存在现象,进而产生康德所言之“理性在将其为一切有条件者设定无条件者的原理运用于现象时的自相冲突”<sup>②</sup>。

## 六

上文已经指出,神话除了作为人的存在现象,也可以被视为人的本原的存在方式或实践形式。一个显为人知的事实就是:在神话学将神话视为人的存在现象即神话学的研究对象(直观的表象)之前,神话就已经是人的一种实践行为(视神话这种人的实践行为为受人类社会、文化、历史等原因条件支配的,人的存在现象是神话学贡献的理论理性的知识成果)。换句话说,在神话学使用“神话”这个学术概念之前,<sup>③</sup>以古希腊文 *muthos* 为词源的“神话”一词,作为日常语言已经有了两千多年的语用(实践)历史。作为日常语言, *muthos* 的本义只是“词语”或“故事”,指涉了人的存在－实践中的一种不同于 *logos* (逻各斯)、*history* (历史调查)的更传统、更基础(基本)的信仰－叙事的话语活动或话语行为,即对一种非理论性、非实证性(但并非是非理性)话语的“实践(存在)的命名”<sup>④</sup>,我们今天所说的起源故事,正构成了 *muthos*－神话的话语实践的信

---

① 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆 1999 年版,第 118 页。以下凡引此著,仅注书名和页码。

② 《实践理性批判》,第 118 页。

③ 这个“之前”还仅仅是历史的“之前”,而不是逻辑的“之前”;要之作为“实践命名”的“神话”,在逻辑上先于作为理论概念的“神话”,才是“之前”的更实质性的意义。

④ “实践的命名”,参见西村真志叶《日常叙事的体裁研究》,北京师范大学 2007 年博士论文。

仰－叙事对象的重要成分。

从人的本原性存在的角度看，muthos－神话作为一种基础（基本）的、传统的话语实践，与哲学、历史等其他类型的话语实践，以及文学的叙事“体裁”（传说、童话）的不同之处就在于：在 muthos－神话的信仰－叙事的话语实践，即人的本原性的存在－实践中，人通过自身的纯粹理性为“人自身”设定了一超越性存在的信仰－叙事对象（无论这个信仰对象是超越自然经验、感性经验的，还是超越世俗经验的），用以规定并维护人的存在统一性即人性统一性。<sup>①</sup>无法想象，没有人通过纯粹理性自己为自己设定并讲述的超越性对象，人能够作为具有人性统一性的个人和社会共同（统一）体而存在，而这，正是神话在人的存在的现象世界中能够发挥社会、文化宪章功能的超越性－存在论根源。

从人的存在现象的角度看，muthos－神话的话语实践（如上文所述，将神话实践视为人的存在现象是神话学的理论成果）所给出的起源故事的叙事内容，或者是关于神灵的故事，或者是关于古代圣王的故事，而不同类型的超越者角色正规定了不同的共同体之间的文化差异（当然这只是一种简约的认识）<sup>②</sup>。但是从人的本原性存在－实践的立场看，无论神灵还是圣王甚至神圣动物，都是人的本原性存在的信仰－叙事的实践结构所给出的超越性对象“极”。在 muthos－神话的超越性信仰－叙事的话语实践中，人性的存在的超越性统一性被归结为人的起源的超越性统一性。

这就是说，无论处身于哪种文化共同体的社会、历史语境的现象世界中，人都首先在逻辑上以一种超越自身的文化规定性的普遍统一性的存在－实践方式而“出世”，即先于各种特殊规定的文化角色，首先将人自身规定为具有超越性

---

① “蒂利希说宗教体现了人的终极关怀，人只有通过深层的‘意义’才能实现自我存在的真实性。唐君毅说宗教生活的核心就是要‘寻找安身立命之所’，借助人心的修养以便使自己成为‘真正的’人。”金泽：《宗教人类学学说史纲要》，中国社会科学出版社2009年版，第396页。

② “本土传统的文化秩序或价值结构与西方的差异，可以借用杜维明的一句话加以描述，这就是：自从古希腊和古希伯来时代以来，西方的文化秩序——价值结构及其超越途径一般表现为‘存在（being，杜氏原译‘存有’）的断裂’，即神圣世界与世俗世界的宗教性的空间划分，此岸世界的终极价值由彼岸世界（上帝）提供；而古代中国的文化秩序——价值结构及其超越途径表现为‘存在的连续’，即神圣世界与世俗世界被置于历史性的时间两端，现代世界的终极价值是由古代世界（大同时代的先公、先王）所提供的。（杜维明：《生存连续性：中国人的自然观》，载《儒家思想新论——创造性转换的自我》，江苏人民出版社1996年版）终极性的价值本体存在于历史长河之中，并由历史源头提供，即内在（于历史）的超越而不是外在（于此岸）的超越，祖先崇拜而不是上帝信仰构成了中国式准宗教的价值结构以及对于价值本体的‘史学’式体认方式。”吕微：《现代性论争中的民间文学》，载《文学评论》2000年第2期。